51e ANNÉE (6e SÉRIE) N° 13 29 MARS 1934

L'AMI DU CLERGÉ

Paraît à Langres tous les Jeudis

Mgr F. PERRIOT
Protonotaire apostolique *ad instar participantium*
FONDATEUR

Mgr A. ROZIER
Prélat de la Maison de Sa Sainteté
Docteur en Théologie, Chanoine titulaire de Langres
DIRECTEUR

QUESTIONS
de science ecclésiastique
CONSULTATIONS DIVERSES

Q. — En lisant un sermon de l'*Ami du Clergé* sur le 4e commandement de Dieu, 1929, p. 387, je trouve l'affirmation suivante qui m'a étonné : « L'obligation d'assister leurs père et mère est si rigoureuse pour les enfants qu'elle passe avant celle d'assister leur femme ou leurs enfants, s'ils sont eux-mêmes chefs de famille. »

Jamais jusqu'à présent je n'avais vu poser la question, mais spontanément trois objections se présentent à mon esprit. — La première est tirée de la Sainte Ecriture qui dit : « L'homme quittera son père et sa mère et s'attachera à sa femme. » — Les deux autres sont d'ordre naturel. *a)* C'est un fait d'expérience que l'homme a plus d'affection pour ses enfants que pour ses parents, et que leur perte lui est beaucoup plus sensible que celle de ses parents. Je ne donne à cette constatation que la valeur d'une indication, mais dont il faut tenir compte. *b)* Dans l'ordre naturel, nous voyons toujours l'individu sacrifié à la conservation de l'espèce. Que deviendrait cette loi si l'homme, placé dans l'alternative de laisser mourir de faim ou ses parents ou ses enfants, devait nourrir d'abord ses parents ?

Qu'en pensez-vous ?

R. — L'auteur du sermon a puisé la doctrine à bonne source. Il avait sous les yeux la *Somme* de S. Thomas, ouverte à la question 26e de la IIa-IIæ, où le saint Docteur, avec sa maîtrise habituelle, traite splendidement de l'ordre dans lequel nous devons aimer notre prochain. Mais, réminiscence inconsciente ou heureuse trouvaille, en formulant vos objections vous vous rencontrez avec S. Thomas.

S. Thomas donc pose la question : « L'homme doit-il aimer son fils plus que son père, sa mère plus que son père, sa femme plus que son père et sa mère ? » (IIa-IIæ, q. 26, art. 9, 10, 11).

Pour la résoudre, il s'était déjà demandé si tous les hommes qui constituent notre prochain doivent être aimés par nous d'un amour égal. Il avait répondu négativement (art. 6). Car, rappelant le principe général que, partout où il y a un principe, il y a un ordre qui en découle et se déroule selon la mesure de participation à ce principe, il devait conclure à l'ordre de la charité par rapport à Dieu d'abord, à nous-mêmes ensuite. Ne disons-nous pas, en effet, dans la formule de l'acte de charité : « J'aime mon prochain comme moi-même, pour l'amour de Dieu » ? Dieu et nous, voilà le double principe qui fonde la charité. Selon que le prochain sera proche de l'un et de l'autre, il devra recevoir notre amour.

Ici paraît le génie de S. Thomas décrivant à l'article 7e les réactions de ce double principe. Car qui faut-il aimer davantage ? Ceux qui sont plus rapprochés de Dieu, plus saints, ou bien ceux qui, moins parfaits, sont plus rapprochés de nous ? L'étranger sanctifié par la grâce, ou le pécheur notre frère ou notre père ? Il faut distinguer. L'amour, qui est un mouvement de la volonté spécifié par son objet, est plus parfait quand il s'adresse à un saint que quand il s'adresse à un pécheur. Mais considéré du côté du sujet, c'est-à-dire de l'homme qui aime, le mouvement de l'amour prend sa perfection de son intensité. Or, de ce côté, l'intensité dépend de l'intensité de la force du lien qui nous unit au prochain. C'est pourquoi nous aimons davantage, c'est-à-dire plus fortement, ceux qui nous sont unis par des liens plus étroits. Or, de tous les liens qui unissent les hommes, ceux du sang sont les plus forts et les plus intimes. C'est pourquoi la famille doit passer au premier rang, après Dieu, dans nos affections d'ici-bas : de toutes les amitiés qui se lient parmi les hommes, elle est la plus naturelle, la plus durable, la plus profonde, enracinée dans le sang. C'est dans ce sens que S. Paul écrit à Timothée : « *Si quis suorum, et maxime domesticorum, curam non habet, fidem negavit et est infideli deterior.* Si quelqu'un n'a pas soin des siens, et surtout de ceux de sa maison, il a nié la foi et est pire qu'un infidèle. » (Tim., v, 8).

A leur tour, les rapports entre les membres d'une même famille ne sont pas identiques. L'amour conjugal, paternel, filial, rendent d'abord un son différent qui correspond à leur nature propre. Mais, de plus, ils se subordonnent, et en cas de conflit l'un d'eux doit avoir la priorité. C'est nécessaire, car, dans la pratique, l'homme ne doit pas rester dans l'incertitude en face du devoir qui se présente sous la forme de la nécessité urgente. Qui secourir le premier de son époux, de son fils ou de son père ? Celui que la charité nous oblige à aimer d'abord.

La charité plonge ses racines dans la nature qui lui donne le sens de sa direction, et la grâce ne contrarie pas la nature, mais s'accorde avec elle pour imprimer à l'âme son mouvement d'amour. Or, il semble bien, comme le dit notre correspondant, que l'homme doive, en cas de né-

cessité, donner la préférence à ses enfants. L'amour est, comme la vie, un fleuve qui descend et ne remonte pas ; les enfants n'amassent pas pour leurs parents, mais bien les parents pour leurs enfants.

Et pourtant S. Ambroise, cité par S. Thomas dans le « *Sed contra* » de l'art. 9, dit : « Dieu doit être aimé d'abord, puis les parents, puis les enfants, puis les familiers. »

Les deux manières de voir se justifient sans peine, si l'on se souvient que le degré de l'amour se mesure à deux choses : à l'objet qu'on aime, au sujet qui aime.

Envisagé du côté de l'objet, il est évident que l'amour donné aux parents est plus parfait que l'amour donné aux enfants. Les parents ont raison de principe à l'égard de l'homme auquel ils ont donné la vie, tandis que les enfants n'ont raison que d'effet. Or, le principe est plus parfait que l'effet qui lui est subordonné, et plus semblable à Dieu. C'est pourquoi, objectivement, il mérite d'être plus aimé. Aussi S. Thomas de conclure : « et sic pater est magis diligendus quam filius ; quia scilicet patrem diligimus sub ratione principii, quod habet rationem eminentioris boni, et Deo similioris. »

La même raison fera donner au père la préférence dans l'amour à l'égard de la mère. Tous deux, sans doute, sont principes du fils à qui ils ont transmis la vie ; mais le père est principe actif, partant plus excellent, que la mère qui est principe passif : « Per se loquendo pater magis est amandus, quam mater... ; pater autem habet excellentiorem rationem principii, quam mater ; quia pater est principium per modum agentis, mater autem magis per modum patientis, et materia. » (Art. 10).

Toujours au même point de vue, l'amour des parents devra passer avant celui de l'épouse, parce qu'ils sont aimés sous la raison de principe et sous la raison d'un bien particulièrement éminent : « Secundum rationem boni, quod est objectum dilectionis, magis sunt diligendi parentes, quam uxor : quia diliguntur sub ratione principii, et eminentioris cujusdam boni. » (Art. 11).

Au contraire, envisagé du côté du sujet qui aime, côté évidemment pour nous le plus sensible, le degré de l'amour se mesure, nous l'avons dit, à l'intimité des liens, qui par ailleurs peuvent être multiples. Or, bien que principe et auteur, le père est plus éloigné que le fils, et le lien du sang est moins intime et moins fort. Car si le fils est « quelque chose du père, *filius est aliquid patris,* » et comme son prolongement dans la chair, le père n'est point quelque chose du fils. En aimant son fils, le père s'aime en quelque sorte lui-même. Or l'amour de soi est plus fort, plus intense et antérieur à l'amour des autres. A cette raison fondamentale qui explique bien le penchant de l'homme vers ses enfants plutôt que vers ses parents, S. Thomas en ajoute d'autres qui ne manquent ni de sel ni d'à propos, pour en arriver à des conclusions pratiques. L'excellence qui se trouve dans les parents motive de la part des enfants à leur égard le respect, l'honneur et la soumission : « Principio debetur subjectio, reverentia et honor. » Par contre, cette excellence qui est celle d'un principe à l'égard d'un effet doit se traduire de la part des parents à l'égard des enfants par le soin de pourvoir à leurs besoins futurs : « effectui autem proportionaliter competit recipere influentiam principii, et provisionem ipsius. » Pour tout dire en un mot : aux parents revient l'honneur, aux enfants les soins de la prévoyance, « parentibus a filiis magis debetur honor ; filiis autem magis debetur cura provisionis. » Et cependant, en cas de nécessité, le fils est obligé, en raison des bienfaits reçus, de pourvoir par-dessus tout à ses parents : « quamvis in articulo necessitatis filius obligatus sit ex beneficiis susceptis, ut parentibus maxime provideat » (ad 3). C'est cette dernière phrase que le prédicateur avait sous les yeux en écrivant son sermon.

Si l'on compare entre elles ces deux sources de perfection, il faut convenir que la plus excellente est celle qui est prise de l'objet, parce qu'elle donne à l'amour son espèce, fait qu'il est conjugal, paternel, filial. De plus, elle est basée sur une excellence objective : le bien participé du souverain Bien. L'autre, prise du sujet, n'apporte à l'amour que son degré d'intensité : c'est là quelque chose de relatif et de secondaire. Nous trouvons quelque chose d'analogue quand nous comparons, par exemple, la grâce en Marie et dans les saints. Nous disons que toute la grâce des saints réunis n'égalera jamais celle de Marie, parce que celle-ci est d'une essence, — le mot est impropre, mais qu'importe ? — d'une espèce supérieure. Que cette comparaison nous aide seulement à comprendre que l'amour de l'homme pour ses enfants, si fort et si intense soit-il, vient cependant après l'amour, fût-il faible et lâche, donné aux parents. C'est pourquoi, dans l'hypothèse d'un conflit entre l'amour filial et l'amour paternel, en cas de nécessité, l'homme devrait raisonnablement donner la préférence à ses parents : ce serait l'ordre de la charité. Mais celle-ci, nous le savons, est capable de beaux gestes. Dans l'alternative aiguë qui imposerait la mort aux petits-enfants ou aux grands-parents, il est à croire que ces derniers refuseraient généreusement le secours sauveur de ceux-là. Et ainsi la loi de la conservation de l'espèce, — que notre correspondant invoque à tort, — sous l'influence de la charité, reine des vertus, trouverait satisfaction.

Nous venons de dire : que notre correspondant invoque à tort dans son objection la loi de la conservation de l'espèce. Dans l'alternative qu'il propose, l'espèce n'est pas en danger, car elle subsiste dans l'homme aux prises avec le devoir. D'autre part, ce n'est point à chaque individu que s'adresse le « *Crescite et multiplicamini* » qui doit assurer la transmission de la vie et la conservation de

l'espèce humaine, mais à la multitude. Autrement le problème se poserait avec chaque célibataire. Notre correspondant ne pense pas que tous ceux qui renoncent au mariage, librement ou par nécessité, pèchent contre la loi de la conservation de l'espèce ?

Venons-en à l'amour de l'homme pour sa femme. Il faut l'apprécier de la même façon. Objectivement, c'est-à-dire pris du côté de son objet, il est moins excellent que l'amour donné aux parents, parce qu'en ceux-ci la raison de bien qui fonde l'amour est plus parfaite. Mais en raison de l'intimité des liens qui l'unissent au sujet, la femme reçoit de son mari un amour plus grand et plus fort. En raison de cette union qui, d'elle et de son mari, ne fait plus qu'une seule chair, elle doit être aimée davantage : « Secundum autem rationem conjunctionis magis diligenda est uxor ; quia uxor conjungitur viro, ut una caro existens, » secundum Matth. : « Itaque non sunt duo, sed una caro ; et ideo intensius diligitur uxor. » (Art. 11).

Ainsi donc, l'amour dû aux parents l'emporte encore sur celui dû à la femme. On ne saurait objecter que pour sa femme, l'homme laissera son père et sa mère, et que c'est la preuve qu'il lui doit son plus grand amour. Car ce n'est point d'une manière absolue, dit S. Thomas, par rapport à toutes choses, que le père et la mère seront délaissés pour la femme, mais seulement pour ce qui regarde l'union charnelle et la cohabitation. Et il conclut qu'il est des choses, en effet, dans lesquelles l'homme doit assister ses parents plus encore que sa femme : « in quibusdam enim magis debet homo assistere parentibus, quam uxori. » (Art. 10, ad 1).

Du reste, il avait radicalement établi la priorité de l'amour dû aux parents dans l'argument *sed contra,* en raisonnant ainsi : « Au dire de S. Paul (Ephes., v, 28), le mari doit aimer sa femme comme sa chair ; or l'homme doit aimer son corps moins que son prochain, parmi lequel il faut placer nos parents ; donc l'homme doit aimer ses parents plus que sa femme. » L'argument était sans réplique, mais un peu fort, et le saint Docteur, ayant senti l'exagération, avait dû l'adoucir dans l'*ad quartum,* en faisant remarquer que le texte cité visait plus la raison qui fonde l'amour conjugal, que sa mesure. Mais n'empêche qu'il manifeste la pensée de S. Thomas donnant à l'amour des parents la priorité d'excellence plus éminente dans l'ordre de l'espèce, à l'amour conjugal la priorité moins excellente dans l'ordre de l'intensité ou encore de la sensibilité. C'est pourquoi, en dehors de ce qui concerne l'union charnelle et la cohabitation en vue de la procréation et de l'éducation des enfants, qui sont la fin première du mariage et le fondement de l'amour conjugal, l'homme doit encore la préférence à ses parents. Partant, en cas de nécessité, il devrait encore raisonnablement secourir ses parents avant sa femme.

Résumons tout cela avec la parole de S. Ambroise déjà citée plus haut, et qui fixe bien l'ordre selon lequel nous devons aimer ici-bas : Dieu d'abord, puis les parents, puis les enfants, puis les familiers. Ordre le plus excellent pris de l'objet qui donne l'espèce, non du sujet qui donne la mesure. Notre correspondant songeait à ce dernier, le prédicateur au premier.

Q. — Nous sommes en Amérique. On transporte à l'hôpital un homme blessé gravement. Le médecin affirme qu'il n'a plus que quelques heures à vivre et qu'il ne reprendra certainement pas connaissance.

Le chapelain, sachant qu'il est Méthodiste et qu'il n'a jamais manifesté l'intention de se faire catholique, lui administre successivement et sous condition les trois sacrements de Baptême, de Pénitence et d'Extrême-Onction.

Cette manière de faire a été blâmée par plusieurs confrères. Qu'en dites-vous ? Que devait faire le chapelain ?

R. — 1° La première chose à faire pour un prêtre en pareille occurrence, c'est de chercher à savoir si le malade a été validement baptisé. Dès lors qu'il appartient à une secte protestante, il y a lieu d'avoir quelque méfiance sur la validité de son baptême. Car les ministres protestants ont-ils tous, en baptisant, l'intention suffisante, au moins de faire ce que fait l'Église ? Et emploient-ils une formule valide ? Tout cela est douteux, au moins, chez certaines sectes.

Vous qui habitez l'Amérique, vous êtes plus à même que nous de savoir ce qui se passe dans les églises protestantes, et en particulier chez les Méthodistes. Tanquerey, qui habita votre pays, écrit dans son Manuel de théologie dogmatique : « Siquidem Unitarii et Universalistæ, immo et Congregationalistæ ejus (baptismi) necessitatem rejiciunt, ac proinde de illo ministrando parum curant ; *Methodistæ* et Presbyteriani baptizant per aspersionem, et *dubitari potest* num aqua pellem tetigerit aut fluxerit ; Baptistæ baptizant per immersionem, et sub hoc respectu sacramentum validum est, sed sæpe formam pronuntiant antequam subjectum immergatur ; Episcopaliani quidam hodie sat negligenter se gerunt in administrationem. » (Tome III, n° 536). Et il nous avertit encore que l'examen institué pour découvrir la vérité ne donnera pas souvent de résultat positif, parce qu'en bien des cas il est tout à fait difficile de trouver des témoins dignes de foi. Aussi, à part le baptême conféré par les Ritualistes, qui en général baptisent bien, on pourra presque toujours douter de sa validité, s'il a été conféré par des hérétiques.

Nous en concluons donc qu'en présence d'un Méthodiste, le chapelain pouvait légitimement et devait songer à rebaptiser. Les autres sacrements, on le sait, n'eussent pas été valides sans baptême valide préalable.

Mais à quelles conditions pouvait-il rebaptiser ?

Trois conditions sont requises de l'adulte pour recevoir le baptême : l'intention, la foi, la pénitence. La première est requise pour la validité, les deux autres seulement pour la licéité.

Nous ne nous attarderons pas à exposer les controverses soulevées par les théologiens au sujet de ces conditions. L'*Ami* les a minutieusement exposées et discutées, notamment en 1914-1919, p. 360, et surtout en 1926, p. 753 [1].

Le méthodiste moribond n'a jamais manifesté l'intention de se faire catholique ; c'est tout ce que sait le chapelain. Mais il n'était pas nécessaire d'avoir connaissance de son intention explicite. Cet homme, dès lors qu'il était chrétien, appartenant à une secte hérétique, c'est vrai, mais enseignant encore la nécessité du baptême, devait avoir au moins implicitement le désir d'un baptême valide qui assure son salut. Ne pouvant rien obtenir de son moribond, mais suffisamment garanti de cette intention générale par son appartenance à la religion chrétienne dans la secte méthodiste, et, en appelant encore au principe que les sacrements sont institués pour les hommes, le chapelain a bien fait de donner le baptême sous condition. C'est la conclusion de Prümmer, par exemple : « Hæreticus adultus moribundus et sensibus destitutus videtur posse baptizari sub conditione, dummodo omne scandalum vitetur. Etenim baptismus ab ipso in hæresi susceptus hodiernis temporibus est revera dubius. Insuper merito præsumitur, ipsum, utpote desiderio christianum, habere nunc intentionem suscipiendi validum baptismum, qui est tam necessarium salutis medium. » *(Manuale theol. mor.*, t. III, n° 137).

Que théoriquement on soulève des objections, c'est très plausible, et on les lira aux articles cités. Mais pratiquement nous approuvons le chapelain. — On remarquera cependant dans le texte cité les mots : « dummodo omne scandalum vitetur, » qui concorde avec le sage conseil de Tanquerey : « Si de valore baptismi acatholicorum probabile exstat dubium, clam sub conditione baptizari debent, antequam absolvantur. » *(De Pœnitentia,* n° 566). C'est facile de baptiser en secret.

2° Cette dernière phrase nous laisse aussi entendre que le chapelain pouvait absoudre. Sans doute S. Alphonse ne l'eût pas approuvé, mais le St-Office interrogé en ces termes : « An schismaticis in mortis articulo sensibus destitutis absolutio et extrema-unctio conferri possint ? » a donné, le 17 mai 1916, la réponse qui suit : « Sub conditione *affirmative,* præsertim si ex adjunctis conjicere liceat, eos implicite saltem errores suos rejicere, remoto tamen efficaciter scandalo, manifestando scilicet adstantibus, Ecclesiam supponere eos in ultimo momento ad unitatem rediisse. »

Notons bien qu'il s'agit des hérétiques moribonds privés de l'usage des sens, *sensibus destituti,* et à l'article de la mort, *in articulo mortis.*

[1] **Nous y renvoyons nos lecteurs, et en particulier le correspondant qui nous a adressé toute une série de doutes sur le baptême des infidèles, adultes et moribonds. Il lira en détail, aux articles désignés, toutes les hypothèses qui l'ont intrigué avec la solution pratique pour chacune d'elles. Il ne nous en tiendra pas rigueur, puiqu'il nous dit avoir le grand avantage de posséder la collection de l'*Ami*.**

Or, c'est bien le cas du moribond méthodiste. Le chapelain pouvait donc lui donner une absolution conditionnelle. Et il n'y a pas lieu de chercher chicane en distinguant parmi les hérétiques ceux qui croient ou ne croient pas à l'efficacité de l'absolution. C'est l'avis de Wouters, par exemple : « In dubio, num acatholicus moribundus et sensibus destitutus confessionem admittat, potest sub conditione absolvi. » *(Manuale theol. mor.*, t. II, n° 478). Le chapelain pouvait douter.

3° Pouvait-il enfin lui donner l'Extrême-Onction ? Il nous faut ici distinguer entre les hérétiques qui admettent l'Extrême-Onction au nombre des sacrements, et ceux qui ne l'admettent pas. A ces derniers, on ne peut l'administrer validement, parce que leur intention habituelle est telle qu'ils nient ce sacrement. Or cette intention habituelle implicite est requise dans le sujet pour la validité du sacrement. Ce méthodiste ne l'avait pas, puisque sa secte ne compte pas l'Extrême-Onction parmi les sacrements. Le chapelain s'est donc trompé en le lui conférant.

On dira qu'il a supposé le moribond dans la bonne foi avec l'intention habituelle de recourir à l'heure de la mort à tous les moyens de salut divinement institués. Cette intention générale n'est pas suffisante, et, en réalité elle est inexistante dans le méthodiste, qui, lorsqu'il avait l'usage de ses sens, refusait, par un acte positif spécial de sa volonté, de reconnaître le rite sacramentel de l'Extrême-Onction. Le coma l'a surpris fixé dans cette volonté particulière qui réduit à néant la volonté générale, généreusement, mais injustement supposée par le zélé chapelain.

Nous résumons : le chapelain pouvait, et pratiquement devait donner le baptême sous condition ; il pouvait également, et dans la circonstance a bien fait d'absoudre sous condition ; mais il aurait dû ne pas administrer l'Extrême-Onction.

Q. — C'est la règle qu'un élève surpris (elle ne dit pas par qui) à copier sa composition, est mis dernier avec mauvaise note de conduite.

Un élève est dénoncé au professeur surveillant, avec preuves à l'appui, d'avoir copié une partie de sa composition. Le surveillant, qui ne s'était aperçu de rien, constate la vérité du fait.

1° La sanction doit-elle être appliquée au délinquant, ou faut-il y renoncer parce que ce serait favoriser le « cafardage » ?

2° Comment en pareille occurrence sauvegarder la justice et la charité ?

R. — Pour sauvegarder la justice et la charité, il faut appliquer la règle qui veut qu'un élève surpris à copier sa composition soit classé dernier et gratifié en plus d'une mauvaise note de conduite.

La justice l'exige, car la règle en vigueur dans une maison d'éducation y tient lieu de loi. L'élève qui copie en composition commet un larcin. Il vole à ses concurrents une place qu'il n'a pas méritée et leur cause du tort. Oui, il fait tort à ses camarades dont l'honneur sera amoindri, puisqu'ils n'auront pas la place honorable qu'ils

avaient méritée; il leur fait tort encore en leur enlevant, le jour de la distribution des prix, la récompense, livre, nomination, mention honorable, qu'ils auraient obtenue. Or il faut restituer quand on a volé, réparer quand on a causé du dommage. C'est la justice commutative qui impose *ad æqualitatem* la remise en état des choses lésées.

A côté de la justice commutative, il y a la justice distributive, dont une branche, bien connue et appréhendée des coupables, est la justice pénale. Le directeur, gardien du bien commun dans la maison d'éducation, en est le dépositaire. C'est à son tribunal que viennent les manquements au règlement, les délits contre la règle. Il les juge et les punit selon le code pénal en usage dans la maison. S'il ne le fait pas, il manque à son devoir et pèche lui-même contre cette justice.

Donc, tant pour satisfaire la justice commutative qui étreint le « copieur » que pour observer la justice distributive dont il est l'exécuteur, le directeur doit infliger la peine prévue par le règlement.

Mais voici votre scrupule. Il manquera à la charité, en le faisant; car « le copieur » n'a pas été pris en flagrant délit, la main dans le sac, par le surveillant de la composition, mais dénoncé par un camarade. — Examinons envers qui le directeur manquerait à la charité. Ce n'est pas envers les élèves frustrés des avantages d'une meilleure place, c'est moins encore à l'égard du coupable, à qui une bonne leçon est le meilleur service qu'on puisse lui rendre.

Non, votre scrupule est autre. En appliquant la peine prévue par la règle, le directeur peut-être coopérerait à un manquement de charité, et encouragerait une dénonciation que certains appellent « cafardage. » — Eh bien! cher confrère, quittez tout scrupule. Car l'élève qui, en la circonstance, a dénoncé son camarade indélicat n'a manqué ni à la justice, ni a la charité.

Il n'a pas manqué à la justice, car il n'a fait que protéger son droit. C'est lui qui, prenant sur le fait le cambrioleur, ne s'est pas fait justice luimême, mais en a, selon son droit, appelé au juge qualifié pour recevoir les plaintes, rétablir les droits lésés, faire justice. Il a porté plainte au directeur : *Qui utitur jure suo non facit injuriam.* — Il n'a pas davantage manqué à la charité, car son geste, loin de procéder de la haine, était réfléchi, pondéré et juste: ni dans le motif qui l'inspirait, ni dans la manière discrète avec laquelle il était accompli, il ne manquait de mesure.

Quel reproche alors pourrait-on lui faire ? D'avoir « cafardé » ? Voyons un peu.

« Cafarder » est un terme péjoratif employé dans l'argot des étudiants pour désigner le rapporteur, le délateur. Mais pourtant il serait temps d'en finir avec cette manie d'appeler « cafard » tout élève, sans distinction, qui dénonce à l'autorité un de ses camarades. Il y a des dénonciations qui s'imposent, et auxquelles on ne saurait se soustraire sans péché. Quand, par exemple, dans une communauté, il existe une brebis galeuse, c'est un devoir de conscience grave pour quiconque a été victime ou seulement témoin de ses méfaits, de la dénoncer à l autorité. Imaginez dans un séminaire un candidat indigne de l'ordination à laquelle il va prendre part : c'est une obligation très grave pour ceux qui connaissent son indignité de le dénoncer. L'Eglise ne rappelle-t-elle pas ces obligations de conscience à ses fidèles pour assurer la dignité du sacerdoce et la validité des mariages ? Sont-ils alors des « cafards, » ceux qui, au risque d'encourir les vengeances des indignes, mais soucieux du bien général, font tout simplement leur devoir ? Dieu demandera compte du silence indûment gardé, aussi bien que de la parole proférée sans discernement.

A côté de cela, il y a des dénonciations qui non seulement ne s'imposent pas, mais sont de pures et malicieuses médisances. Elles sont le fait de ces détracteurs dont la langue se plaît à susurrer sans répit, dont le cœur égoïste se réjouit du mal d'autrui. Elles ne procèdent ni de la justice qui revendique ses droits, ni de la charité qui cherche le bien. Elles sont blâmables et doivent être sévèrement réprimées par les directeurs qui en sont les destinataires. Parfois, c'est un faux zèle qui les a provoquées : le directeur doit alors redresser la conscience de leur auteur. Mais si elles partent d'un mauvais cœur, il faut employer même la verge pour en corriger l'auteur.

Dans quelle catégorie ranger notre élève ? Comment qualifier son acte ? Dénonciation, c'est-à-dire rapport licite et louable ; ou bien délation, c'est-à-dire rapport illicite et méprisable ? Pour nous, nous n'hésitons pas : non seulement il ne mérite pas l'épithète que, seules, les brebis galeuses lui décerneront, mais il est digne de l'éloge dû au devoir accompli : il n'est pas un « cafard, » mais un honnête homme.

Q. — Le concile de Vienne a défini que l'âme était la forme du corps. Il y a donc entre l'âme et le corps une union substantielle. Mais que faut-il entendre par corps ? S'agit-il des molécules matérielles dont il est composé ? Mais par suite du tourbillon vital, ces molécules sont expulsées à chaque instant et remplacées par d'autres. L'union entre les molécules et l'âme n'est donc qu'accidentelle. De plus, l'âme est créée par Dieu, tandis que le corps, avec ses caractéristiques physiologiques et autres, est engendré par les parents.

Que les parents transmettent la vie à leurs enfants, le langage populaire et la science sont d'accord sur ce point. Dès lors, ne faut-il pas entendre par corps un complexe physiologique, et n'évite-t-on pas l'erreur vitaliste, qui admet pluralité de principes vitaux, en spécifiant que ce complexe de forces physiologiques ne subsiste que par son union avec l'âme, au service de laquelle il est destiné ?

Il me semble que cette explication, tout en restant fidèle aux définitions dogmatiques, tient compte des données de la biologie : génération de la part des parents, faits d'hérédité, persistance du même type aux différentes périodes de son existence, etc. Tandis qu'en faisant accomplir directement par l'âme, substance spirituelle créée par Dieu, les actions et réactions de la vie physiologique, on se rend incapable d'expliquer les phénomènes de la biologie. La scolastique a été cons-

tituée à une époque où la science expérimentale était inexistante ; il ne faut donc pas s'étonner qu'elle ne soit plus adaptée à la science moderne. Il me semble que la scolastique moderne devrait se livrer à ce travail d'adaptation, mais il n'avancera guère si on se borne à répéter les vieilles théories cosmologiques presque dans les mêmes termes. Le fait que la scolastique ne mord pas sur les esprits modernes, sauf des métaphysiciens comme Maritain, ne vient-il pas de ce qu'elle reste très étrangère aux données de la science, surtout dans les questions où la science expérimentale devrait servir de base et de point d'appui ?

Je sais bien que pour expliquer la possibilité qu'a l'âme de présider aux phénomènes de la vie végétative et animale, on met en avant le principe « qui peut plus peut moins. » Je réponds oui, dans le même ordre de choses, mais lorsque la sphère d'action change, cela ne paraît pas aussi évident. Ainsi, parce que je sais résoudre une équation à *n* inconnues, il ne s'ensuivra pas que je pourrai soulever un poids de 100 kilos, travail d'une qualité très inférieure.

Si dans la théorie scolastique, les faits de la génération restent inexpliqués, celui de la mort devient incompréhensible. On ne voit pas pourquoi l'âme immortelle fausserait compagnie à son compagnon terrestre et renoncerait à mettre en œuvre ses virtualités. Je veux bien que la mort résulte d'un décret divin. Mais étant donné que, suivant le plan divin, l'ordre naturel est réalisé par des causes secondes, il n'est pas de bonne philosophie de faire intervenir Dieu immédiatement pour expliquer un phénomène aussi universel que la mort.

Admis que le complexe physiologique n'est engendré qu'avec un quantum de forces, lorsqu'il a épuisé sa provision ou que par suite d'un accident, maladie ou blessure mortelle, il ne peut plus agir, il s'évanouit pour se résoudre peut-être en d'autres forces élémentaires de même nature matérielle, que nous ignorons. Que pense l'*Ami* des difficultés proposées et des hypothèses mises en avant pour les résoudre ? Nous exerçons le ministère parmi des gens qui sont parfois de redoutables logiciens, et dans les questions qui relèvent de l'ordre naturel, il importe de donner des explications plausibles. L'argument d'autorité n'a pas de prise chez des gens qu'il faut précisément amener à la foi.

R. — Il semble que notre consultant soit parti un peu vite en guerre contre « la scolastique moderne, qui se borne à répéter les vieilles théories cosmologiques du moyen âge. » N'y a-t-il pas exagération à parler de théories « cosmologiques » à propos de l'union de l'âme et du corps ? Et puis — tout en faisant la part de quelques questions périmées, sur lesquelles en effet certains manuels pourraient se rajeunir — nous devons dire amicalement à notre correspondant qu'il paraît ignorer tout le mouvement d'adaptation de la philosophie scolastique aux données scientifiques contemporaines, mouvement qui va s'accentuant depuis plus de quarante ans, et qui attire précisément à la philosophie chrétienne tant de sympathies jusque dans les rangs des Universités officielles. Faut-il, d'un mot, rappeler l'œuvre entreprise par les dominicains du Saulchoir, avec leur savante *Revue des Sciences philosophiques et théologiques ;* par les PP. Jésuites, avec les *Archives de Philosophie ?* Nous ne ferons que citer les « Etudes de philosophie médiévale, » publiées en France sous la direction d'E. Gilson professeur à la Sorbonne, et l'entreprise similaire que poursuit, à Ottawa, l'Institut d'Etudes médiévales.

Cette petite mais légitime protestation était nécessaire avant d'aborder le fond de la question. Il nous suffira : 1° d'exposer la portée des décisions officielles de l'Eglise concernant l'union de l'âme et du corps, pour montrer 2° que la conception proposée par notre correspondant est depuis longtemps accueillie par les philosophes catholiques, sans préjudice toutefois pour l'actualité de la solution thomiste.

I. — La définition de Vienne est ainsi formulée : « Quiconque osera désormais affirmer, ou tenir avec obstination, que l'âme rationnelle ou intellective n'est pas la forme du corps humain, par elle-même et essentiellement, doit être considéré comme hérétique. » (Denz.-Bannw., n. 481).

L'erreur visée est celle de Jean-Pierre Oleu ou Olivi. Olivi était augustinien et, conformément au système de l'augustinisme, admettait dans l'âme raisonnable une sorte de composition hylémorphique : la partie sensitive et la partie intellective, lesquelles s'unissent dans le même suppôt de l'âme spirituelle.

« L'âme rationnelle, formée de ces deux parties essentielles s'unissant dans le même suppôt, est vraiment, pour Olivi, la forme du corps : *Anima rationalis vere informat corpus ; vere est forma corporis,* disait-il dans un écrit justificatif adressé à ses juges ; mais — et c'est ici le point de départ de l'erreur théologique d'Olivi — l'âme est forme du corps, non par sa partie intellective, mais uniquement par sa partie sensitive. La partie intellective ne peut être la forme du corps : une telle union mettrait en péril son immortalité, sa liberté, sa puissance d'abstraction et de réflexion. Donc, la partie intellective n'est pas unie au corps d'une union formelle et immédiate. Elle lui est cependant unie substantiellement : *Quomodo autem hæc unio possit intelligi et esse consubstantialis ita quod non sit formalis, facile est capere, supposito quod sensitiva sit unita cum parte intellectiva in una spirituali materia, seu in uno, ut ita dicam, supposito rationalis animæ.* (Cité par Zigliara, dans *De mente concilii viennensis,* p. 111). La partie intellective sera unie consubstantiellement à tout ce que l'âme rationnelle informe par la sensitive, au corps, par conséquent. Remarquons qu'Olivi rapporte l'information du corps *à* l'âme rationnelle elle-même et non *à* la partie sensitive, quoique *par* la partie sensitive, *cum enim,* dit-il, *sensitiva non sit forma substantialis humani corporis, sed potius anima rationalis per partem sensitivam* (id., p. 112). Par là, il entendait sauvegarder l'unité de la nature humaine. Il la sauvegardait mal, non pas en ce qu'il admettait plusieurs formes dans le composé humain — la doctrine de la pluralité des formes ayant librement cours dans l'augustinisme — mais en ce que, distinguant entre partie sensitive par laquelle l'âme informait le corps et partie intellective par laquelle l'âme n'informait pas le corps, il établissait une sorte d'averroïsme mitigé qui compromettait l'unité de la nature humaine en fait, tout en la maintenant en droit. » *(Dict. de Théol. cath.,* art. *Forme du corps humain,* col. 547-548).

C'est donc en donnant le rôle principal à la partie sensitive, en exagérant l'indépendance de

l'intellective à l'égard du corps, que la doctrine d'Olivi tendait à détruire l'unité de la nature humaine et à faire de l'homme plus un animal qu'une intelligence, alors qu'il est les deux en une seule nature. L'explication fournie par Olivi de l'union substantielle de la partie intellective avec le corps serait admissible pour fonder l'unité de personne dans la pluralité des natures, mais elle est incapable de restaurer l'unité de nature qu'elle détruit en réalité ou tout au moins qu'elle compromet gravement.

Le dogme de l'incarnation était par là en sérieux péril. Aussi le concile de Vienne rappelle l'unité de nature qu'il faut proclamer dans le Christ, en précisant que « la substance de l'âme raisonnable ou intellective » (et quand il ne parle pas de la substance, *substantia animæ rationalis seu intellectivæ,* il dit *essentialiter,* ce qui revient au même) « est vraiment, par elle-même, la forme du corps. »

Nous avons parlé *des* décisions officielles de l'Eglise : c'est que la définition de Vienne a reçu de Pie IX une précision importante. On pouvait encore se demander, comme le firent plusieurs théologiens allemands du XIXe siècle, si l'âme intellective, forme du corps, en était aussi le principe vital immédiat. Gunther ne le pensait pas. Il distinguait dans l'homme trois principes : l'âme, *Seele,* l'esprit, *Geist,* et le corps. L'âme est le principe vital et sentant du corps ; l'esprit est le principe pensant ; ou encore, selon d'autres formules, esprit et âme seraient deux principes distincts, l'un raisonnable, l'autre sensible, ayant chacun ses pensées, ses vouloirs, sa conscience et faisant ainsi de l'homme la synthèse du monde de la matière et du monde de l'esprit. Devant une réprobation indirecte formulée par Pie IX dans une lettre au cardinal de Geissel, archevêque de Cologne, les Gunthériens, Baltzer principalement et Knoodt de Bonn, s'efforcèrent de démontrer que la théorie visée était en règle avec le concile de Vienne. Sans doute,

« le concile de Vienne s'était servi des termes techniques de l'école alors en vigueur, mais il n'avait certainement pas voulu approuver sur tous les points la doctrine de cette école. S. Thomas d'Aquin parlait de l'âme en tant que *forma corporis,* de telle façon que la différence réelle et radicale existant entre le corps et l'âme était quelque peu affaiblie ; mais le concile ne dit nulle part qu'il approuve aussi cette doctrine de saint Thomas. En effet, on ne saurait dire que l'âme est *d'une manière immédiate* le principe qui donne au corps sa forme et sa vie, et le concile de Vienne était d'autant moins disposé à le dire qu'il maintient très fermement la doctrine de l'Eglise, laquelle soutient que l'esprit et le corps de l'homme sont deux substances essentiellement différentes l'une de l'autre. Les choses étant ainsi, continue Knoodt, ce n'est évidemment pas l'âme, mais bien *la substance du corps* qui est le principe immédiat donnant au corps sa forme et sa vie, et l'âme n'est que d'une manière *médiate* le principe de la vie du corps, et cela pour les deux raisons suivantes : *a)* parce que le corps ne peut arriver à l'existence et continuer ensuite à grandir, que par suite de son union avec l'âme ; *b)* parce que, dès qu'il a conscience de lui-même, l'esprit pénètre dans toutes les fonctions physiques et corporelles. » *(Dict. de Théol., art. cit.,* col. 562).

Dans une nouvelle lettre, celle-ci adressée à l'évêque de Breslau (30 avril 1860), Pie IX réprouve cette explication. Rappelant sa première lettre au cardinal de Geissel, le pape ajoute :

« Baltzer, après avoir ramené la controverse à ce point : *Le principe de la vie inhérent au corps est-il réellement différent de l'âme raisonnable ?* a eu la témérité de qualifier d'hérétique l'opinion négative et de vouloir prouver longuement qu'on devait la considérer comme telle. Ce que nous ne pouvons que hautement improuver, quand nous considérons que cette doctrine, qui place dans l'homme un seul principe de vie, à savoir l'âme raisonnable de laquelle le corps reçoit à la fois et le mouvement et toute vie et la sensibilité, est *la plus communément admise* dans l'Eglise de Dieu. Car elle est enseignée par des docteurs nombreux et surtout des plus suivis, à qui elle semble si intimement liée au dogme de l'Eglise qu'elle en est *la légitime, la seule, la véritable interprétation, et qu'on ne peut la rejeter sans errer dans la foi.* » (Cité par le *Dict. de Théol. cath., art. cité,* col. 563).

De ces documents, il ressort que l'Eglise, en dehors et au-dessus de tous les systèmes philosophiques, envisage le simple fait de *l'union de l'âme et du corps en une seule nature.* Sans doute, en appliquant à l'âme le terme de « forme », dans le sens généralement admis par les théologiens du XIIIe et du XIVe siècle, elle a précisé le rapport, depuis longtemps admis de tous, de l'âme au corps : l'âme est l'élément spécifique et perfectif ; le corps, l'élément perfectible. Mais elle s'est interdit de préconiser un système philosophique de préférence à un autre [1] ; elle s'est même abstenue d'employer le terme de forme *substantielle,* qui eût pu paraître emprunté au système péripatéticien.

II. — Aussi, le système thomiste, tout en n'admettant dans le composé humain aucune autre forme substantielle en dehors de l'âme humaine, ne prétend pas accaparer pour lui l'autorité du concile de Vienne : il accorde fraternellement droit de cité à d'autres explications moins strictes. Le système scotiste, professant que l'âme s'unit à un corps organique déjà complet en dehors d'elle-

[1] On connaît la déclaration faite par Mgr Czacki, au nom de Pie IX, à Mgr Hautcœur, recteur de l'Université catholique de Lille : « Pour désapprouver les autres systèmes (autres que l'hylémorphisme) des écoles catholiques, on ne saurait légitimement invoquer les lettres écrites par le Souverain Pontife à S. E. le cardinal-archevêque de Cologne ou à Mgr l'évêque de Breslau, non plus que d'autres décrets ou définitions de l'Eglise ; car ces documents ont seulement pour but d'enseigner *l'unité substantielle de la nature humaine, qui est composée de deux substances partielles, le corps et l'âme raisonnable ;* ces documents concernent donc un enseignement théologique, tandis que ces controverses... regardent des doctrines purement philosophiques, au sujet desquelles les écoles catholiques suivent ou peuvent suivre des sentiments différents. » *(Revue des sciences ecclésiastiques,* 1877, t. II, p. 85 ; cf Zigliara, *op. cit.,* p. 190).

même, se rapproche assez sensiblement de la conception de notre correspondant. N'est il pas significatif qu'au xive siècle l'opinion de S. Thomas soit qualifiée par Pierre Auriol de « nouveauté philosophique » ? Mais voici qu'au xixe siècle, avec Tongiorgi et Palmieri, nous trouvons des philosophes, parfaitement en règle, au point de vue de la foi, avec le concile de Vienne et les déclarations de Pie IX contre le faux vitalisme, et qui pensent, à peu de chose près, comme l'auteur de notre consultation. « *Corpus humanum,* écrit Tongiorgi, *constat tandem aliquando atomis substantiarum elementarium certo quodam modo compositis et actu permanentibus... Corpus igitur humanum, attenta sola ratione corporis, est substantia completa, immo aggregatum substantiarum; estque solummodo incompletum, attenta ratione animalis rationalis... Corpus humanum est corpus vi cohæsionis qua atomi conjunguntur, et corpus tale efficitur per vires mechanicas et chimicas sub organismi conditionibus et sub animæ influxu operantes.* » *(Institutiones philosophicæ,* t. III, n. 183).

Notre correspondant s'en rend compte par ce simple exposé des thèses de l'ancien professeur du Collège Romain : on peut, en toute sécurité de doctrine, professer que le corps est un organisme complexe, et on évite parfaitement l'erreur vitaliste en disant que ce « complexe » physiologique, comme tel, ne subsiste que par son union avec l'âme, au service de laquelle il est destiné. C'est approximativement ce que déclarait Tongiorgi lui-même : « *Si quæras an anima dici debeat forma substantialis, respondebo... : et ipsa substantia est, non accidens, et sui communicatione corpus collocat in certa substantiæ specie, nempe in specie viventis.* » *(Id.)*.

La « scolastique » proprement dite n'a donc rien à voir, tout au moins directement, avec la doctrine officielle de l'Eglise, qui admet toutes les explications philosophiques et physiologiques possibles, pourvu qu'on maintienne la vérité qui fut l'objet de la définition de Vienne : l'unité de la nature humaine, composée d'âme spirituelle et de corps matériel, ou encore, pour reprendre les expressions mêmes de Pie IX : « l'unité substantielle de la nature humaine, qui est composée de deux substances partielles, le corps et l'âme raisonnable. »

Après avoir ainsi, sur le terrain dogmatique, tout concédé à notre honoré correspondant, nous sommes plus à l'aise pour défendre, sur le terrain philosophique, la thèse de la scolastique thomiste.

L'explication du système thomiste doit, en effet, s'étendre aux considérations physiologiques qu'a si opportunément relevées le consultant : « Par suite du tourbillon vital, les molécules (qui composent le corps) sont expulsées à chaque instant et remplacées par d'autres. L'union entre les molécules et l'âme n'est donc qu'accidentelle. De plus, l'âme est créée par Dieu, tandis que le corps, avec ses caractéristiques physiologiques, est engendré par les parents. »

Nous savons parfaitement que certains scolastiques modernes estiment, sur le terrain des faits, la théorie thomiste de la forme strictement substantielle du corps humain, scientifiquement indéfendable : « D'après un nombre respectable de scolastiques contemporains, justement soucieux d'élaborer une interprétation de l'hylémorphisme aussi conforme que possible aux faits, le corps, auquel s'unit l'âme pensante comme forme substantielle, est assez loin d'être la pure matière prime. Il se trouve, en effet, dûment muni de formes inférieures à la forme unique et spécifique. Ce sont les formes purement inorganiques, par exemple, d'hydrogène et d'oxygène... Ce sont encore des formes pour ainsi dire intermédiaires, à mi-chemin entre celles des éléments et le principe vital, donnant à chaque cellule du corps son individualité imparfaite : on les appelle *cyto-dynamiques* ou *cellulaires.* Muni de ses formes inorganiques et cellulaires, le corps reste en puissance substantielle à l'être spécifique supérieur, l'être humain, que lui communique l'âme spirituelle, à titre de forme substantielle. » Ainsi parle le P. Bl. Romeyer, dans le *Dict. prat. des connaissances religieuses,* t. I, col. 194-195, se référant aux articles des PP. Louis Boule et R. de Synéty, dans les *Etudes,* 1914, t. 140, p. 39-47 ; 1913, t. 135, p. 222 sq. ; et du P. Descoqs, dans la *Revue de Philosophie,* 1921, p. 619.

Mais la philosophie thomiste sait se défendre. Dans la question de l'âme, principe unique et *immédiat* de la vie dans l'organisme humain, c'est le problème du « composé mixte » que l'on retrouve, transposé sur un plan supérieur. Au lieu de concevoir la matière animée comme déjà par elle-même munie de formes inférieures subordonnées à la forme unique et spécifique, pourquoi ne pas admettre que l'âme, forme unique et spirituelle chez l'homme, virtuellement riche de toutes les énergies des formes inférieures auxquelles elle se substitue dans l'organisme vivant, est elle-même directement la raison de toutes les propriétés vitales et organiques qui se manifestent dans le composé ? « *Perfectior forma,* écrit S. Thomas, *facit per unum omnia quæ inferiores faciunt per diversa, et adhuc amplius : puta si forma corporis inanimati dat materiæ esse et esse corpus; et forma plantæ dabit ei hoc et insuper vivere; anima vero sensitiva et hoc, insuper et sensibile esse; anima vero rationalis et hoc et insuper rationale esse.* » *(De spir. creat.,* a. 3).

Il ne s'agit pas, comme l'insinue notre correspondant, d'expliquer cette puissance virtuelle de l'âme par rapport aux manifestations inférieures de l'existence et de la vie, par le simple axiome : « qui peut le plus, peut le moins. » On affirme que l'âme spirituelle, contenant dans son essence simple toutes les énergies et propriétés des formes inférieures subordonnées — âmes animale et végétative, formes de corporéité et d'être [1] — réalise d'un seul coup et immédiatement dans le composé

[1] *Cf. Sum. theol.,* Ia, q. 76, a. 4.

humain toutes les manifestations d'existence et de vie qui relèveraient de ces formes inférieures, si ces manifestations pouvaient être considérées en dehors du composé humain. Mais ici, précisément, parce que le composé humain est homogène nonobstant l'hétérogénéité de ses éléments — c'est la thèse des thomistes [1] — la forme substantielle qui préside à son activité est unique, l'âme spirituelle, formellement spirituelle, virtuellement animale et végétative, et forme corporelle et forme matérielle. L'exemple qu'on nous oppose : « résoudre une équation, soulever un poids de 100 kilogs, » ne prouve rien contre l'opinion thomiste des virtualités inférieures contenues dans une formalité supérieure, car ici il s'agit de travaux disparates, requérant des énergies dissemblables, dont l'une ne saurait virtuellement contenir l'autre.

Cet exposé permet de répondre à une première objection : « Que faut-il entendre par corps ? S'agit-il des molécules matérielles dont il est composé ? Mais, par suite du tourbillon vital, ces molécules sont expulsées à chaque instant et remplacées par d'autres. L'union entre les molécules et l'âme n'est donc qu'accidentelle. » — Dans la théorie thomiste, les molécules, une fois incorporées à la vie dont l'âme est le principe, font partie du tout homogène qu'est le corps et n'ont plus de vie individuelle séparée ; néanmoins elles gardent les manifestations de la vie qui leur est propre ; tout comme « dans le composé, les formes des éléments demeurent, non pas en acte, mais virtuellement, et leurs qualités demeurent, quoique diminuées, retenant en elles les propriétés des éléments » (S. Thomas, *Sum. theol.*, Ia, q. 76, a. 4, ad 4um). A ce moment-là que — vu le tourbillon vital — vous pouvez imaginer aussi bref que possible, il y a union substantielle. Avant l'assimilation, après la désagrégation, il n'y a qu'union accidentelle.

« De plus, ajoute notre consultant, l'âme est créée par Dieu tandis que le corps, avec ses caractéristiques physiologiques et autres, est engendré par les parents. Que les parents transmettent la vie à leurs enfants, le langage populaire et la science sont d'accord sur ce point. » D'où l'on conclut que l'âme ne saurait être la forme conférant au corps ses caractéristiques physiologiques et autres ou expliquant les faits d'hérédité, la persistance du même type aux différentes périodes de son existence, etc. — La difficulté ne peut exister que dans l'esprit de ceux qui s'imaginent la génération d'un être humain comme s'accomplissant sans aucune relation à l'âme elle-même. Sans doute l'âme humaine ne dérive pas des parents et elle est, à proprement parler, créée par Dieu. Mais elle n'est pas créée indépendamment de l'acte générateur des parents : *Generans generat sibi simile in specie, in quantum generatum per actionem generantis perducitur ad participandum speciem ejus ; quod quidem fit per hoc quod generatum consequitur formam similem generanti. Si ergo forma illa non sit subsistens... oportebit quod generans sit causa ipsius formæ .. Si autem sit talis forma, quæ subsistentiam habeat et non dependeat esse suum totaliter ex unione ad materiam, sicut est in anima rationali, tunc sufficit* QUOD GENERANS SIT CAUSA UNIONIS *talis formæ ad materiam* PER HOC QUOD DISPONIT MATERIAM AD FORMAM (S. Thomas, *De potentia,* q. 3, a. 9, ad 6um). On le voit, dans la théorie thomiste, le corps, dès sa conception, est fait pour cette âme déterminée, et réciproquement l'âme est créée pour animer tel corps déterminé, dont les dispositions organiques affirment déjà son individualité : *Licet corpus non sit de essentia animæ,* dit encore S. Thomas, *tamen anima secundum suam essentiam habet habitudinem ad corpus... Sicut ergo de ratione animæ est quod sit forma corporis, ita de ratione hujus animæ, inquantum est* HÆC *anima, est quod habeat habitudinem ad* HOC *corpus (De Spir. creat.*, a. 9, ad 4um).

Par là s'expliquent, avec la même facilité que dans l'opinion de notre consultant, les faits d'hérédité et de persistance du même type aux différentes périodes de son existence. C'est, en effet, une conséquence naturelle de l'union substantielle de l'âme et du corps. Les dispositions organiques du corps influent considérablement sur les opérations psychologiques. Déjà, en 1930 (p. 6), nous avons exposé la raison métaphysique de ces influences, et, en guise de conclusion, nous avions étendu aux problèmes de race, d'hérédité et d'éducation les principes invoqués, ramenant tout, en fin de compte, à l'union de l'âme spirituelle au corps dont elle est la forme et le principe vital. De sorte que, dans l'hypothèse thomiste, mieux peut-être encore que dans la solution proposée par notre correspondant, se trouve l'explication véritable des phénomènes observés par la science contemporaine. Un excellent juge, le regretté P. de Synéty, écrivait à ce propos : « La biologie la plus moderne a, sur ce point, apporté de nouveaux arguments à la vieille doctrine péripatético-scolastique, qui est, en somme, LA SEULE APTE *à rendre compte de l'irréductible différence qui sépare le monde vivant du monde inorganique.* » (*Dict. prat. des conn. relig.*, art. *Vie,* t. VI, col. 880).

Une dernière objection est formulée concernant la mort : « Si, dans la théorie scolastique, les faits de la génération restent inexpliqués, celui de la mort devient incompréhensible. On ne voit pas pourquoi l'âme immortelle fausserait compagnie à son compagnon terrestre et renoncerait à mettre en œuvre ses virtualités. Je veux bien que la mort résulte d'un décret divin. Mais étant donné que suivant le plan divin l'ordre naturel est réalisé par des causes secondes, il n'est pas de bonne philosophie de faire intervenir Dieu immédiatement pour expliquer un phénomène aussi universel que la mort. »

[1] Voir, sur ce point précis, Nys et Gredt, *Homogénéité ou hétérogénéité du mixte,* dans la *Revue Néo-scolastique,* 1907, p. 393 suiv.

— Qui parle de faire intervenir, au point de vue philosophique, un décret divin pour expliquer la mort? Nous nous sommes déjà expliqué sur ce point dans l'*Ami* : 1922, p. 366 ; 1923, p. 800 ; il est inutile d'y revenir longuement. Distinguez, cher correspondant, le point de vue *historique* et le point de vue *philosophique*. A la nature humaine, historiquement considérée, c'est-à-dire telle que Dieu l'a constituée, l'immortalité était due. Mais il s'agit ici d'un don préternaturel, ôté à la nature humaine en suite du péché d'Adam, par un décret divin (Gen., II, 17 ; III, 19), et nous sommes dans le domaine de la foi.

Philosophiquement considéré, le composé humain est naturellement soumis à la mort. « Est dit naturel, ce qui a sa cause dans les principes de la nature. Or, les principes essentiels de la nature sont la forme et la matière. La forme de l'homme est l'âme raisonnable, de soi immortelle, et, en conséquence, la mort n'est pas naturelle à l'homme si on ne considère que sa forme substantielle. Mais la matière de l'homme est le corps, lequel, composé d'éléments contraires, est par là même, de toute nécessité, sujet à corruption » (S. Thomas, *Sum. Theol.*, IIa-IIæ, q. 164, a. 1, ad 1). Du côté de l'âme, la mort ne correspond pas aux exigences naturelles : aussi, en s'en tenant exclusivement à la considération de la forme substantielle subsistante, nous sommes pleinement d'accord avec notre correspondant pour reconnaître qu'on ne voit pas « pourquoi l'âme immortelle fausserait compagnie à son compagnon terrestre. » Mais, dans le composé humain, l'âme n'est pas seulement subsistante, elle est forme, et telle forme, ordonnée à telle matière, c'est-à-dire tel corps avec telles dispositions organiques indispensables pour que se réalise et se maintienne l'union entre forme et matière. Une fois ces dispositions indispensables détruites par le seul jeu des forces naturelles (accident, maladie), l'union est fatalement détruite et la mort s'ensuit. Que l'on veuille bien relire la question 164, a. 1, de la *Secunda-Secundæ*.

Sera-t-il permis, en terminant, de conseiller à notre docte correspondant de se pénétrer un peu plus du sens profond de la philosophie thomiste, touchant l'union de l'âme et du corps ? Sans prétendre vouloir lui faire la leçon, nous prenons la liberté d'avouer qu'il nous reste un doute sur cette connaissance approfondie qui lui serait nécessaire, avant tout, pour engager une discussion sérieuse sur l'incompatibilité de la doctrine de S. Thomas avec les conclusions de la science contemporaine.

Q. — Comme notre diocèse est très étendu, on y érige peu à peu de nouvelles paroisses, à mesure de l'augmentation du clergé. On envoie assez souvent des prêtres dans ces territoires séparés, mais non encore érigés en paroisses, avec la charge de faire tout ce que font les vrais curés, car, dans la feuille de nomination, on dit qu'ils ont tous les devoirs et attributions des curés, mais on ne parle pas de la messe *pro populo*. Je voudrais savoir s'ils ont aussi cette obligation.

R. — Il s'agit, dans l'espèce, de circonscriptions territoriales d'un diocèse, circonscriptions sans doute encore dénuées de stabilité et de détermination définitive et pour cette raison, semble-t-il, non encore érigées officiellement en véritables paroisses. Elles ont à leur tête un prêtre qui n'a pas le titre de curé, mais qui en exerce toutes les fonctions : baptêmes, par conséquent, enterrements, mariages. Ces fonctions leur sont assurées et ordonnées par leur titre même de nomination, pièce officielle émanant de l'Ordinaire du lieu.

Le cas, par conséquent, se rattache, non pas à celui que l'*Ami* a étudié dernièrement, 1933, p. 812, mais à la décision même de la S. Congrégation du Concile, du 5 mars 1932 [1].

L'état de choses est le même que dans les divisions territoriales canadiennes dont la S. Congrégation avait à s'occuper. Les prêtres dont il s'agit sont de véritables curés sans le titre. Officiellement, l'Ordinaire du lieu leur donne toutes les attributions des curés. Ainsi, assimilés en tout aux curés, ils doivent dire la messe *pro populo*. L'Ordinaire, il est vrai, n'a pas plus érigé la paroisse en forme véritable que dans le cas auquel nous faisons allusion plus haut, mais, contrairement à son action dans ce dernier cas, il n'a pas exclu nommément la messe *pro populo* des charges des prêtres. Il a, au contraire, employé une formule qui, prise en son sens général et interprétée suivant le décret de la S. C. du Concile, fait implicitement mention de la messe *pro populo*.

Nous croyons donc très nettement que les prêtres qui sont à la tête de ces groupements ecclésiastiques, doivent dire la messe *pro populo*.

L'« AMI DU CLERGÉ » ET LES LIVRES

Comptes rendus Bibliographiques

J. COMPÈRE. — **La vie commune dans le clergé séculier.** — Un vol. in-12 de 90 p., 4 f. 50. — Paris, Spes ; 1933.

L'auteur parle ici d'expérience. C'est lui qui organisa et dirigea pendant sept ans la communauté sacerdotale de Ham (diocèse d'Amiens). En 1926, il était appelé à la direction du Petit Séminaire diocésain ; transposant sur ce terrain nouveau les principes qui avaient guidé son ministère pastoral, il arrivait en six ans à doubler le nombre de ses élèves. En 1932, il était nommé supérieur du Grand Séminaire.

Si nous rappelons ces dates et ces faits, c'est pour bien montrer que M. C. possède l'expérience de ce dont il parle, et qu'il a pris à l'égard de sa propre fondation de Ham un recul qui lui permet de ne pas fausser les perspectives. Conviction pratique et modération sage, telles sont en effet les deux qualités maîtresses de cet opuscule. C'est bien le meilleur qu'il

[1] *Ami* 1933, p. 740 et suiv., avec notre commentaire.

soit possible de conseiller à ceux de nos confrères qui désirent se faire une notion juste sur la nature, l'opportunité, les conditions de succès des associations de prêtres séculiers vivant de la vie commune.

Après le rappel de quelques principes, M. C. montre quels sont les avantages de la vie commune 1° pour le prêtre, et 2° pour les paroisses. Il s'attache ensuite à la réfutation des objections les plus courantes. Sa pensée, longuement mûrie, va droit à l'essentiel ; il agrémente son exposé de nombreux et parfois piquants souvenirs personnels ; le tout est présenté en un style simple, clair, savoureux.

L'auteur ne nous dit à peu près rien des conditions dans lesquelles pourrait être réalisée la vie commune parmi les prêtres attachés à une maison d'éducation. Cette importante lacune tient-elle à ce que M. C. n'a voulu parler que de ce dont il avait personnellement l'expérience ?

Le point, très délicat, des rapports des prêtres organisés en communauté et de l'autorité diocésaine n'est pas traité à fond. Qu'adviendra-t-il de la communauté si l'Evêque nomme à d'autres postes tel ou tel des prêtres qui en font partie, notamment le supérieur, et les remplace par des sujets de son choix, sans s'inquiéter de la sorte de postulat ou de noviciat que souhaiterait M. Compère avant l'admission d'un nouveau membre ? Sera-ce l'Evêque qui devra consentir, à l'heure des plus grandes difficultés administratives, à voir une élite de ses prêtres jouir en pratique d'une sorte d'inamovibilité de fait, ou sera-ce le prêtre communautaire qui devra à l'occasion renoncer à la forme de vie sacerdotale qui correspond le mieux à ses aspirations légitimes et louables ? Voici la réponse dilatoire de M. C. : « En attendant la formule que ne manquera pas de trouver une organisation plus précise et qui conciliera les droits incontestables de l'autorité diocésaine et la stabilité désirable des communautés, faisons confiance en la Providence » (p. 70).

Il est une autre difficulté — mettons, si vous voulez, une objection — à laquelle, sauf erreur, M. C. ne semble pas avoir réfléchi et n'a pas répondu. Il cite avec complaisance l'exemple des groupements sacerdotaux qui se formèrent autour des apôtres, puis des grands évêques ou des prêtres de marque, « depuis S. Eusèbe de Verceil et S. Augustin jusqu'à S. Vincent de Paul, M. Olier et, plus près de nous, Mgr Dupanloup, le V. Barthélemy Holzhauser, Mgr Lebeurier, etc. » (p. 13). A-t-il assez remarqué que, nés dans le clergé séculier, tous les groupements de ce genre qui ont duré ont été amenés, par une évolution historique constante, à constituer des Ordres, ou des Congrégations, ou des Compagnies de *Réguliers*, dont la caractéristique essentielle est d'échapper à la juridiction des Ordinaires ? L'auteur s'est-il bien rendu compte, à ce point de vue, de toute la portée des lignes suivantes qu'il écrit p. 88 : « Sous le contrôle des Autorités bienveillantes, guidés par leurs encouragements et leurs suggestions, orientons-nous de plus en plus vers le groupement. La Vie Commune, par son esprit, par ses méthodes, appelle l'union, la fédération, peu importe le nom, des Communautés existantes. Ne serait-ce pas un contre-sens et une sorte de scandale que ceux qui sont arrivés à réaliser la forme la plus complète de l'union, demeurent dans un incompréhensible individualisme et séparatisme les uns vis-à-vis des autres ? Ce minimum d'organisation générale et diocésaine nous paraît d'autant plus désirable... » etc. Nous y sommes : par la force même des choses, on tend à une *organisation* GÉNÉRALE, et celle-ci, comme telle et par sa nature même, tend à échapper aux cadres diocésains (car, dans la phrase que nous venons de citer, les mots *générale* et *diocésaine* ne sont évidemment pas synonymes). Or, nous ne disons pas que cette tendance est un mal, mais simplement que c'est un fait, conforme à la nature des choses, et que la réalisation de cette tendance reçoit régulièrement l'approbation de l'Eglise. Nous souhaitons vivement pour notre compte que les formes modernes de la Vie Commune dans le clergé séculier trouvent cette *via media* qui les maintienne fermement dans le cadre diocésain ; mais le passé montre que la difficulté est bien réelle. On ne trouvera de solution pratique que si l'on a posé le problème correctement et si l'on a mûrement réfléchi à tous les éléments qu'il comporte dans le présent et dans l'avenir.

Contribuer à poser correctement le problème en insistant sur un de ses éléments importants, tel est le but des lignes qui précèdent et qui émanent d'une plume sans aucun parti pris — loin de là ! — contre la pratique de la vie commune dans le clergé séculier.

Le Grand Saint du Grand Siècle. **Monsieur Vincent**, par Pierre COSTE, prêtre de la Mission. — 3 vol. in-8 de 540, 740 et 636 p., avec 77 illustrations hors texte. 90 f. — Paris, Desclée, de Brouwer et Cie ; 1932.

Après avoir donné une édition en treize volumes des écrits et des discours de S. Vincent de Paul, M. Coste couronne son œuvre par cette magnifique et imposante biographie. Dire que nul n'était mieux préparé que lui pour l'écrire est ici l'expression de la plus stricte vérité.

Ses devanciers ont été nombreux : plus de cent, croyons-nous ; et parmi ceux que ce nouveau travail va faire oublier, il y en a au moins trois qui étaient de haute valeur : Bougaud (1889), Maynard (1860) et Abelly (1664).

Pourtant une mise au point était devenue nécessaire. A mesure que les années s'accumulent, les dépôts d'archives s'ouvrent en plus grand nombre et plus largement devant les chercheurs, et bien des traits nouveaux viennent s'ajouter aux portraits anciens, tantôt pour les compléter, tantôt pour les corriger. Jusqu'ici, les biographes étaient unanimes à dater de 1576 la naissance de S. Vincent : M. C. affirme, avec preuves à l'appui, qu'il faut la placer en 1581. De même, à son avis, doivent être éliminés comme légendaires quelques traits fort touchants et très populaires de la vie du saint. Citons-en trois : S. Vincent parcourant en hiver les rues de la capitale et recueillant lui-même dans son manteau des enfants abandonnés ; S. Vincent faisant river à ses propres membres les chaînes d'un forçat et prenant la place de celui-ci dans la chiourme des galères de Marseille ; S. Vincent recevant sans s'émouvoir l'escabeau que lui lance à la tête une duchesse anonyme, furieuse de ce que l'évêché de Poitiers était refusé à son fils et se contentant de dire au Frère qui l'accompagnait : « N'est-ce pas une chose admirable de voir jusqu'où va la tendresse d'une mère pour son fils ? »

Un autre motif a poussé M. C. à prendre la plume : ce sont les négations ou les assertions retentissantes, mais excessives, émises récemment au sujet du Saint. M. C. s'en prend tout spécialement à deux d'entre elles.

La première nie que S. Vincent ait jamais été captif à Tunis et regarde la belle lettre qui en fait le récit soit comme un faux, soit comme un « récit romancé. »

La seconde voudrait attribuer à la célèbre Compagnie du Saint-Sacrement l'initiative et le mérite des œuvres de toute nature fondées par S. Vincent. De celui-ci, la Compagnie aurait fait son instrument et l'aurait fait paraître seul aux yeux du monde pour sauvegarder le secret dont elle s'entourait jalousement ; Abelly, lié lui-même à cette Compagnie, aurait rédigé dans le même esprit la première (et l'une des meilleures) biographies du Saint.

Sur ces deux points, M. C. prend nettement position contre la critique récente et maintient le premier fait avec une très grande probabilité, tandis qu'il apporte à éclaircir le second toutes les nuances voulues.

Dix grandes divisions partagent les 69 chapitres de ce vaste ouvrage.

On nous montre d'abord le Saint dans la période de préparation, qui va de sa naissance à la nomination à la cure de Chatillon-les-Dombes.

Nous assistons ensuite aux premiers commencements de la Congrégation de la Mission, à l'éclosion des Confréries de la charité, d'où sortiront les organisations des Dames de la Charité et des Filles de la Charité.

La 3e Partie nous fait suivre les vicissitudes de ces différentes institutions, et s'attache plus spécialement à l'histoire de la Mission en France et à l'Etranger.

Sous ce titre « Les Œuvres » nous voyons l'activité déployée par S. Vincent pour la sanctification des Ordres religieux et du clergé séculier, notamment par la fondation des Séminaires ; nous voyons aussi ce qu'il fit pour les enfants trouvés, les mendiants, les prisonniers, les galériens, les esclaves, les victimes de la guerre en Lorraine, Picardie, Champagne, Ile-de-France, etc.

La 5e Partie nous fait connaître ses relations avec la cour royale, notamment avec Anne d'Autriche, et son rôle dans le Conseil de Conscience chargé de préparer les nominations aux grands bénéfices du royaume.

Les relations amicales de notre Saint avec l'abbé de Saint-Cyran et sa lutte contre l'hérésie janséniste sont racontées dans la 6e Partie.

La 7e et la 8e nous montrent le rôle de Vincent de Paul comme directeur de la Visitation, nous dit ses rapports avec les ecclésiastiques les plus célèbres de son temps, et la part exacte qui lui revient dans la fondation ou l'activité de la Compagnie du Saint-Sacrement et de la Société des Missions Etrangères.

Enfin, au moment de raconter la mort de S. Vincent et sa gloire posthume, l'auteur jette un regard sur l'ensemble de cette belle vie et en dégage les traits essentiels par une étude psychologique et théologique qui nous montre en lui un des chefs-d'œuvre de la nature et de la grâce.

Tel est le plan de cette œuvre puissante, dont l'Académie Française reconnaissait récemment le mérite en lui attribuant un de ses prix les plus enviés ; une telle distinction qui couronne et consacre les éloges unanimes de la critique nous dispense d'insister sur la louange. Si l'on devait signaler quelques points prêtant à la critique, on les trouverait dans un certain excès des qualités mêmes qui font le mérite de l'œuvre. Dans son désir de bien replacer « Monsieur Vincent » dans son cadre historique, l'auteur s'est laissé entraîner à amplifier singulièrement ce cadre, à retracer une foule d'événements contemporains du Saint, à raconter par le menu l'histoire des institutions fondées par lui pendant toute la période correspondant à sa vie. De là bien des longueurs ; de là la masse imposante de ces trois volumes compacts, devant lesquels plus d'un lecteur reculera. Ne pourrait-on demander à M. Coste, pour la gloire de son héros, de tirer de ces volumes un ouvrage plus maniable où seraient conservés tous les traits du Saint tels que les donne l'ouvrage complet, mais où la description des personnes et des choses au milieu desquelles il a vécu serait réduite au strict minimum indispensable pour l'intelligence des événements ? Quel que soit l'accueil réservé à cette suggestion, M. Coste garde les droits les mieux acquis à l'admiration et à la reconnaissance de l'Eglise, des Congrégations fondées par le Saint, du clergé et des fidèles, et même des érudits spécialisés dans l'étude du XVIIe siècle.

Régis JOLIVET, Docteur en Philosophie et ès Lettres, Professeur aux Facultés catholiques de Lyon. — **Précis de Philosophie**. Nouvelle édition, revue et corrigée. — Un vol. in-12 cartonné de 160 p., 12 f. — Vitte, Lyon-Paris. 1933.

La maison catholique d'éditions E. Vitte a eu l'heureuse idée de mettre à la disposition des lecteurs français le *Précis de Philosophie* de M. l'abbé Régis Jolivet, Doyen de la Faculté catholique de Philosophie de Lyon. Composé il y a déjà quelques années à l'intention des Ecoles primaires supérieures canadiennes, adopté par le Département de l'Instruction publique, il a fourni là-bas une fructueuse carrière. La nouvelle édition est appelée, croyons-nous, à un succès au moins égal dans notre pays.

Le but poursuivi par l'auteur l'a obligé à faire un choix parmi les questions à exposer : il ne donne, sur l'Ontologie, la Cosmologie, la Critériologie, que les notions strictement indispensables. Quant aux autres disciplines philosophiques, elles sont traitées suivant le plan des meilleurs manuels scolastiques, et dans le même esprit. Mais le distingué professeur de Lyon excelle à présenter la doctrine d'une manière vivante et concrète, à débrouiller en quelques paragraphes clairs les questions difficiles. Il a le souci constant de montrer, en des corollaires pédagogiques qui sont des modèles du genre, le parti que pourront tirer de leur formation philosophique les futurs maîtres. Les alinéas de ce *Précis*, bien ordonnés, d'une belle typographie, font songer à un jardin dont les allées invitent à la promenade, et les parterres à une ample cueillette.

Comme on le voit, nous n'avions encore en France rien de comparable à ce manuel. S'il ne correspond à aucun de nos programmes, et ne peut suffire pour la préparation du Baccalauréat, il offre du moins un résumé extrêmement dense et d'une belle clarté des principales questions philosophiques. Il est à recommander aux élèves de nos Ecoles normales catholiques et des Ecoles primaires supérieures de l'enseignement public ; il leur est spécialement destiné. Il rendra service aux étudiants de nos collèges et aux personnes du monde qui désirent avoir une vue d'ensemble des questions qu'agitent les philosophes et connaître les solutions qu'y apportent les catholiques. On s'en est déjà servi dans quelques séminaires pour initier à la philosophie scolastique des jeunes gens désireux d'avoir un coup d'œil général avant d'aborder l'étude des manuels latins plus détaillés.

Nous souhaitons une large diffusion à ce *Précis de Philosophie*, en formulant le vœu que, malgré ses nombreux travaux, M. l'abbé Jolivet trouve le temps de compléter un de ses premiers ouvrages, en l'adaptant à un public élargi : celui de nos Petits et Grands Séminaires.

Georges GOYAU. — **La femme dans les Missions.** — In-12 de x-284 p., 12 f. — Paris, E. Flammarion.

La multiplication des femmes missionnaires, c'est là un fait capital dans l'histoire religieuse contemporaine. Ce fait, dont bénéficie la diffusion de l'Evangile, trouve ses origines dans l'Evangile lui-même et dans les premières manifestations de l'apostolat chrétien à l'âge apostolique. M Goyau évoque le souvenir de ce que sut faire la femme chrétienne, sous l'Empire romain et dans le haut Moyen Age, pour poser ou affermir les assises de l'Eglise parmi les païens de l'Europe. L'hommage ainsi rendu en quelques pages aux lointaines devancières de nos femmes missionnaires prépare à mieux comprendre le rôle de celles-ci. Le fait de la vocation missionnaire chez les femmes est aujourd'hui universel : il ne le fut pas toujours.

Le renouveau de la vocation missionnaire féminine se produisit au XVIIe siècle, et fut le fruit d'initiatives françaises. Personne ne le conteste. C'est donc à partir de cette époque que M. Goyau nous retrace l'activité missionnaire des Instituts religieux féminins. Sur certains de ces Instituts il insiste plus longuement : non qu'il eût voulu par là rendre hommage à une supériorité de vertus, de méthodes ou de succès. Mais le but de son livre exigeait qu'il se mît en quête d'exemples caractéristiques, de physionomies pittoresques : il a pris ceux et celles qui se présentaient à lui, au fur et à mesure des rencontres, notant expressément « que

dans l'histoire missionnaire, comme dans tout le reste de l'histoire humaine, les agents les plus efficaces ne sont pas toujours les vedettes, sur lesquelles l'histoire bavarde, mais souvent les infiniment petits, sur qui elle se tait. »

Délibérément, dans cette recension, nous tairons les noms propres : il faudrait tous les citer ! Nous indiquerons simplement que la progression de l'activité missionnaire des Instituts religieux féminins s'affirme avec les nuances que comporte la réalité même des faits. Ce n'est pas un mince mérite pour l'auteur d'avoir su ainsi, en quelques pages, nous faire pénétrer dans l'intime de cette force apostolique qui s'origine à la catholicité même de l'Eglise, considérée comme vertu expansive de la vérité.

Tout d'abord, ce sont les Instituts religieux antérieurs au XIX^e siècle qui sentent en eux germer ce désir de l'apostolat lointain ; les circonstances se présentent : nul ne refuse ; le Canada, les Indes, les colonies lointaines les appellent successivement. Puis, l'esprit missionnaire s'éveille, au fur et à mesure des occasions suscitées par la Providence, dans les Instituts religieux fondés au XIX^e siècle : les missions n'étaient pas leur but primordial, mais le zèle pour le salut des âmes leur fit entrevoir la nécessité d'étendre aux missions le champ de leur activité. Enfin, l'esprit missionnaire s'empara de certains nouveaux Instituts, fondés tout spécialement en vue de venir en aide aux prêtres dans les missions lointaines. L'évolution est terminée pour les Instituts européens : de même que certaines congrégations d'hommes se voueront exclusivement aux missions, de même des femmes missionnaires ne se proposeront pas d'autre but.

Mais est-ce bien là le terme définitif de l'apostolat féminin dans les missions ? Non ! certes ; et le livre de M. Goyau se clôt en nous ouvrant des perspectives d'avenir. Les congrégations missionnaires indigènes, recrutées parmi les populations nouvellement converties, ne sont déjà plus des perspectives d'avenir : elles sont réalités vivantes et agissantes. L'avenir, à proprement parler, c'est la femme laïque — chrétienne, profondément chrétienne — dans les missions, et surtout les femmes médecins : « On peut augurer que d'ici peu d'années, la femme médecin missionnaire, messagère de guérison en même temps que de charité, ramenant avec elle la santé ou tout au moins l'espérance, joignant aux prestiges de sa science ceux de son aimante tendresse, jouera dans la vie morale des pays de missions catholiques un rôle d'élite. »

Les femmes missionnaires sont d'autant plus nécessaires que les jeunes filles indigènes sont notoirement, au point de vue de la culture et de la civilisation, dans un état d'infériorité par rapport aux jeunes gens. A leur relèvement, l'activité de la femme missionnaire est indispensable. Puisse la lecture du beau livre de M. Goyau susciter de nouvelles et nombreuses vocations ! il aura magnifiquement servi la cause de la France, de la Religion, de l'Humanité.

H. PÉRENNÈS, vice-président de la Société archéologique du Finistère. — *Quarante-deux ans sous le soleil de l'Indo-Chine.* **Un grand Breton : Jean-François Abgrall,** *des Missions Etrangères, Provicaire du Tonkin Méridional (1854-1929).* — In-8 de XIV-450 p., avec plusieurs gravures hors texte. — Armand Prud'homme, éditeur, à Saint-Brieuc.

Cette *Vie* du P. Abgrall est le développement d'une brochure que nous avons annoncée en 1931 (couv., p. 14). Aussi bien, la figure de Jean-François Abgrall est tellement attachante qu'elle méritait d'être mise en relief dans les moindres de ses détails. M. Pérennès, répondant à un désir exprimé par Mgr de Guébriant, Supérieur Général de la Société des Missions Etrangères, s'est remis à l'ouvrage et, muni d'une documentation d'une richesse incomparable, nous présente aujourd'hui une volumineuse biographie dont pas une page ne trahit quelque monotonie ou un intérêt languissant.

L'auteur suit son héros depuis sa naissance et son premier ministère paroissial à Sainte-Croix de Quimperlé jusqu'à sa mort, survenue à Xa-Doaï le 19 septembre 1929. Le P. Abgrall venait de célébrer ses noces d'or sacerdotales et accusait ainsi 75 ans d'âge, chose inouïe pour un missionnaire français sous le climat du Tonkin ! C'est que son âme vaillante était chevillée en un corps dont la robustesse semblait empruntée aux granits de la Bretagne ! Quelle existence rude et pénible cependant que celle du missionnaire ! Luttes sans arrêt contre tous les ennemis visibles et invisibles de l'apostolat : le climat débilitant, les accès de fièvre paludéenne, les bandes pillardes, la férocité de certains persécuteurs, l'inertie des pouvoirs publics, la pénurie des ressources, l'obligation de faire face à des exigences imprévues, le manque de confortable dans l'habitation, les insuffisances des moyens de transport, la faiblesse et la lâcheté de nombre de chrétiens en face du danger. Il faut lire cette biographie pour saisir sur le vif tous les éléments de découragement que le démon vient semer sur les pas de l'apôtre du Christ. Et pourtant, jamais le P. Abgrall ne se décourage. La température n'est rien pour lui : un breton est trop solide pour s'arrêter à pareille vétille. Sans doute le journal de sa vie serait le journal de Jean qui pleure et de Jean qui rit ; mais c'est toujours celui-ci qui a le dernier mot, parce que c'est le journal de *Jean qui aime,* de Jean qui aime le Christ, les âmes, et qui, par delà les difficultés du ministère apostolique, entrevoit le triomphe de son Dieu.

Mais notre vaillant missionnaire ne néglige pas, dans l'organisation de son apostolat, les enseignements de l'expérience quotidienne des hommes et des choses. La prudence surnaturelle s'allie chez lui à la folie de la croix, et il saura mener à bonne fin les entreprises matérielles les plus délicates. Seize années de ministère fécond à Vinh, dont il était le curé, le désignent au choix de ses Supérieurs pour devenir Provicaire apostolique du Tonkin méridional. Sa nouvelle dignité ne change rien à sa manière de vivre : toujours aussi dur pour lui-même, aussi bon pour les autres, il continuera à Huong-Phuong et à Thuan-Nghia ce qu'il avait fait à Vinh.

C'est qu'une âme de saint animait toute son activité : âme timide et humble lorsqu'il s'agissait de lui-même ; âme ardente lorsqu'il fallait défendre les droits de Dieu et de l'Eglise. Simple, le P. Abgrall, comme Jésus, aimait les enfants. Fidèle à son règlement de vie intérieure, il avait quatre dévotions préférées : la Croix, le Tabernacle, la Vierge Mère et, en bon breton, sainte Anne. Mortifié, il acceptait sans murmurer la chaleur insupportable du soleil d'Annam, cet « affreux pirate » qu'on ne pourra jamais déloger ; il se conformait au genre de nourriture des Annamites, qui dégoûterait nos moins difficiles. Désintéressé, l'argent ne lui disait rien : il l'employait volontiers en aumônes : l'argent lui venait, affirmait-il, de « sa tante d'Amérique », mais c'était pour construire ou pour orner ses églises. Nul ne détestait plus que lui les fausses mysticités : il en donna maintes preuves au cours de sa vie apostolique. Pour lui, la perfection ne consistait pas à faire des choses extraordinaires, et ses préférences n'allaient pas aux saints qu'il appelait des saints... de bois ; non, à son avis, celui-là se sanctifie qui remplit fidèlement ses devoirs d'état. Lui-même fut toujours fidèle à son devoir d'état, dût-il lui en coûter : plus il était fatigué et plus impatient il était à la besogne. Le martyre eût comblé ses vœux ; mais le P. Abgrall a été martyr d'une autre façon : « témoin » du Christ sur les terres lointaines, il a été « martyr » d'une façon éminente par l'exquise dignité de sa vie sacerdotale, par la pratique intégrale de toutes les vertus apostoliques, par le zèle qu'il

a déployé à entretenir la ferveur parmi les chrétiens, à amener les païens au culte du vrai Dieu.

Il avait une nature de poète et une âme d'artiste, âme éminemment sensible et très affectueuse. Le souvenir de sa Bretagne ne le quitte jamais et apporte comme un rayon de beauté qui se prolonge sur l'Indo-Chine ; l'affection pour ceux qu'il y a laissés le suit partout, le soutient et lui communique force et joie. On peut dire que, loin d'amollir son courage apostolique, elle le soulève et le décuple. C'est à cette affection que le P. Abgrall garde si vive pour les siens, même après 40 ans de vie missionnaire, que nous devons cette correspondance considérable, dans laquelle M. le chanoine Pérennès a pu puiser tant de documents intéressants, tant de traits suggestifs, tant d'anecdotes et d'aventures pittoresques.

La figure de Jean-François Abgrall, ainsi campée par M. Pérennès, deviendra légendaire, car le volume qui nous la présente est un monument littéraire et historique d'une incontestable valeur. Sa lecture apprendra ce qu'est la vie d'un vrai missionnaire du Christ et quel attrait elle exerce sur ceux qui savent comprendre que la moisson est abondante et les ouvriers encore trop peu nombreux.

X. — Sœur Marie du Rosaire, clarisse-capucine. *Une vie d'immolation.* — Un vol. in-8 de VIII-104 p., 10 f. — Au monastère des Clarisses-Capucines d'Aix-en-Provence ; 1932.

Décidément notre temps est fécond en miracles de sainteté ! Car en dépit de toutes les réserves d'usage, c'est le mot de sainteté, et même de haute sainteté qui résume l'impression que laisse la lecture de cette brochure.

Il s'agit d'une de nos contemporaines, née et morte à Aix-en-Provence (1855-1932). D'une famille catholique, elle eut un frère prêtre, qui devint ensuite trappiste ; mais la farouche indépendance de son caractère « sauvage » lui fit manquer son éducation et occasionna, entre elle et sa mère, les scènes les plus violentes. L'assistance à la messe dominicale et l'accomplissement du devoir pascal, voilà tous ses exercices de piété jusqu'à 21 ans. On comprend que son confesseur n'ait pas cru à la réalité d'une vocation religieuse, quand la jeune fille vint lui dire qu'elle désirait être carmélite. Elle entra non point au Carmel qui l'attendait, mais chez les Clarisses auxquelles elle n'avait pas songé, avec une telle brusquerie dans sa décision qu'il faudrait y voir une véritable imprudence, s'il n'était visible que dès ce moment l'Esprit-Saint conduisait tout.

Extérieurement la novice ne fut pas parfaitement exemplaire : il lui arrivait de rire au chœur, de courir dans les couloirs du monastère « comme un petit garçon dans la rue ». Les bonnes sœurs effarouchées se demandaient combien de temps cette enfant continuerait encore à troubler la paisible maison ; mais l'Abbesse, qui connaissait les efforts et les victoires intérieures, la garda et fit bien.

Car la jeune religieuse n'apportait pas seulement à la communauté son tempérament ardent de méridionale dont l'exubérance scandalisait ; elle y apportait une « volonté de fer », et l'appliquait cette fois, non plus à garantir jalousement son indépendance, mais à se vaincre elle-même par la pratique de l'obéissance, de la mortification même sanglante, du renoncement. Au bout de dix ans, ce travail intérieur est achevé, et pendant cinq mois elle jouit des grâces extraordinaires d'une union sensible à Notre-Seigneur, qui lui parle et l'inonde de délices.

Alors seulement commence sa mission. On est en 1891 ; elle a 36 ans. Subitement elle est plongée dans un océan de souffrances mystiques les plus effrayantes. Pendant les deux premières années, elle se débat, se révolte, ne peut se résoudre à consentir à pareille épreuve. Puis elle se soumet, et, sauf de très rares éclaircies et un peu d'atténuation vers la fin, ce martyre dure jusqu'à sa mort. Au bout de huit ans de fidélité, Notre-Seigneur lui demanda formellement d'accepter de souffrir encore *pour les prêtres*. Un *oui* généreux fut sa réponse immédiate. Telle fut la voie particulière, examinée et approuvée par ses supérieures, fréquemment contrôlée par ses confesseurs, qui conduisit cette âme jusqu'à la sainteté par l'apostolat caché.

Un carnet de notes biographiques écrit par obéissance, une notice composée par une religieuse qui fut la confidente de Sœur Marie du Rosaire pendant plus de vingt ans, quelques lettres de la Sœur et de ses directeurs, ont fourni les matériaux de cette brochure. Ils y sont juxtaposés plutôt que fondus. Mais ce que le livre y perd au point de vue de la composition littéraire est amplement compensé par l'impression de sincérité absolue qui en émane. S'il fallait formuler une critique ou plutôt un regret, c'est que le tableau de la vie intérieure de Sœur Marie du Rosaire soit encore si incomplet : le peu qu'on en aperçoit fait deviner avec certitude d'autres richesses inappréciables ; mais celles-ci ont-elles été connues ici-bas, et le souvenir en a-t-il été conservé ?

Ce livre doit être lu dans les cloîtres, où il suggérera sans doute de généreuses émulations pouvant provoquer de nouveaux choix divins. Mais il faut aussi que les prêtres le connaissent, pour qu'ils sachent à qui ils doivent la sauvegarde de leur vertu et la fécondité de leur apostolat, pour qu'ils sachent aussi quelles rançons Dieu exige d'âmes innocentes et saintes pour les fautes qu'ils viendraient à commettre...

« *Au temps de l'Empire et de la Restauration* ». **L'Eglise et l'éducation du peuple**, par le chanoine Adrien GARNIER, vice-recteur de N.-D. de la Salette. — In-12 de X-280 p. — Paris, J. de Gigord.

Cet ouvrage est une étude d'ensemble sur la renaissance des institutions religieuses scolaires après la Révolution. Patiemment, région par région, diocèse par diocèse, l'investigateur diligent a repéré les institutions anciennes qui reprennent vie et les institutions nouvelles, plus nombreuses encore. C'est une véritable forêt que la sève religieuse, refoulée par la Révolution, pousse sur le sol de France. Et l'énumération n'est pas exhaustive !

La première partie embrasse les Congrégations d'hommes : Frères des Ecoles chrétiennes ; Petits Frères de l'Instruction chrétienne avec Jean-Marie de La Mennais ; Frères de l'Instruction chrétienne de Saint-Gabriel, avec l'abbé Deshayes ; religieux du P. Chaminade, à Bordeaux, et, sans énumérer les autres religieux enseignants répandus sur tous les points de la France, cette pléiade d'apôtres que vit surgir le seul diocèse de Lyon : la Société de Marie, les Petits Frères de Marie, les Clercs de Saint-Viateur, les Frères de la Croix de Jésus, les Frères du Sacré-Cœur.

La seconde partie retrace le renouveau prodigieux des Congrégations de femmes. Les anciens Ordres se relèvent : quatre-vingts monastères d'Ursulines rétablis ou créés de 1800 à 1830 ; les Visitandines ; les Filles de la Charité ; les Filles de la Croix ; les Filles de Saint-Paul de Chartres ; les Sœurs du Saint-Enfant-Jésus ; les Bernardines ; les Bénédictines ; les Sœurs de Saint-Charles de Lyon, etc. De nouveaux Instituts éclosent sur tous les points du territoire, tous les diocèses de France, sans exception, prennent part à cette floraison d'apostolat, qui atteste la vertu éducatrice incomparable du christianisme.

Cette vertu ne se révèle pas seulement dans le nombre des sociétés d'éducateurs et d'éducatrices, mais encore dans les admirables figures d'éducateurs et d'éducatrices qu'elle a façonnées : les êtres qu'elle oriente

vers l'éducation, elle les y voue totalement. Ce n'est pas pour eux une profession, c'est une vocation. La religion a exigé de tous ces religieux et religieuses voués à l'éducation la chasteté, la pauvreté, l'obéissance ; elle leur a fait trouver, dans les enfants qui leur étaient confiés, leur fortune et leur famille. Cette vertu éducatrice du christianisme a fait des saints : Madeleine-Sophie Barat, Julie Postel, Jeanne-Anthide Thouret, Marcellin Champagnat, Claude Colin..., pour ne nommer que les plus connus. Or, la sainteté, c'est le don total de soi pour donner les autres à Dieu : dans l'âme d'éducateurs, la sainteté c'est avant tout l'action sur l'âme des enfants, c'est la contagion de la vertu. Cette sainteté nous permet de mesurer la puissance éducatrice du christianisme, comme de belles et hautes fleurs écloses dans un parterre nous permettent de mesurer la vigueur de la sève qui est dans le sol.

Comment expliquer que ceux qui ont la responsabilité de l'avenir de notre pays, au lieu d'en tirer parti, de l'exploiter comme une richesse nationale, n'ont pour elle que de l'hostilité, des brimades et le désir si manifeste de la tuer, s'ils le pouvaient...

J.-E. Dutaur. — **La vie cachée de Jésus-Christ, modèle de la vie au Séminaire.** — Un vol. in-12 de 340 p., 15 f. — Orléans, Pigelet ; 1933.

Ce livre s'adresse avant tout aux séminaristes. Mais il sera également très apprécié des prêtres qui se dévouent à la formation des clercs et de ceux qui voudront raviver en eux-mêmes la ferveur de leur jeunesse cléricale.

Voici le dessein de l'auteur : montrer en Jésus le modèle et la source de toutes les vertus sacerdotales dans les trois grandes étapes de sa vie ici-bas : vie cachée, vie publique, vie souffrante ; et le faire d'une manière qui réponde aux besoins et à la mentalité des séminaristes de notre temps. Ce volume est donc le premier d'une série.

M. D. en a d'abord prêché la doctrine dans les Grands Séminaires d'Autun et d'Orléans ; il en a publié ensuite les premières ébauches en quelques brochures séparées ; ce sont celles-ci qu'il a reprises, refondues et rassemblées dans le présent volume.

Le fond substantiel et le canevas de son ouvrage ont été empruntés par M. D. aux pages que le P. Longhaye, S. J., consacre à « Nazareth » dans le manuel [1] où il donne aux retraitants modernes une série de méditations conformes aux indications des *Exercices* de S. Ignace.

Jésus dans sa vie cachée est, en six chapitres, proposé au séminariste comme un modèle d'obéissance, de travail, de charité envers le prochain, de religion envers Dieu, d'obscurité, de progrès. Ces chapitres, de longueur inégale, forment comme autant de petits traités fortement nourris de théologie et par là capables d'éclairer les esprits et de leur donner des convictions solides, mais aussi profondément pieux et orientés vers la pratique immédiate ou future des vertus sacerdotales.

Le livre peut donc servir pour la lecture spirituelle que chacun fait en particulier. Mais l'auteur aspire même à le voir adopté comme manuel de méditation quotidienne Cette intention se traduit par le contenu d'une brève *Introduction*, commentaire rajeuni de la méthode d'oraison sulpicienne ; elle se traduit aussi par la multiplicité des titres placés en manchettes (trois en moyenne par page) qui résument fort clairement le contenu de chaque paragraphe et facilitent singulièrement la préparation de l'oraison ; elle se traduit enfin par l'orientation fréquemment donnée aux affections du cœur et par la suggestion de nombreuses résolutions parfaitement adaptées tant au sujet traité qu'à l'état d'âme du jeune lecteur. C'est sans doute parce qu'il destinait son livre à servir de manuel de méditation que M. D. garde partout un style calme et simple, un peu abstrait parfois, sans prétention à l'éloquence vibrante ni au chatoiement des métaphores brillantes.

Parce qu'il est bien pensé et bien présenté, parce qu'il répond à un besoin réel et qu'il vient à son heure, ce livre connaîtra parmi les ecclésiastiques un succès mérité auquel nous applaudissons.

[1] ***Retraite annuelle de huit jours,*** **in-8 de 728 p., 28 f., Paris, Casterman.**

Dr Robert Rendu. — **La Guerre est-elle une punition divine ?** — In-12 de 64 p., 3 f. — Paris, Casterman.

L'intention de cette brochure est excellente : il s'agit d'étudier le problème des rapports de la Providence et de la guerre, et de le résoudre dans un sens chrétien. Pour les Juifs, dans l'Ancien Testament, toute prospérité était une récompense, tout événement malheureux, pour l'individu ou la collectivité, un châtiment divin. Le providentialisme chrétien, au contraire, enseigne que les maladies, les infirmités, les catastrophes, les guerres sont, non des punitions, mais des épreuves. L'interprétation « primitive » de la guerre se heurte, d'ailleurs, à d'inextricables contradictions auxquelles ne réfléchissent pas suffisamment ceux qui veulent voir dans toute guerre une punition divine.

L'opuscule eût été parfait si l'auteur avait ajouté — ce qui est la doctrine de l'Ecriture et de toute la Tradition catholique — que la guerre, toujours épreuve, *peut être parfois permise par Dieu comme châtiment.* Ce qu'il en dit à la page 60 est insuffisant, d'autant plus insuffisant qu'il semble réduire à « certaines guerres de légitime défense » (note 101) les seules guerres autorisées par la morale. C'est bien dommage qu'il n'ait pas eu sous la main un exemplaire de la belle lettre pastorale, écrite au cours de la guerre, par le regretté Mgr Quilliet, alors évêque de Limoges, et intitulée : *Dieu et la guerre.* Il y eût trouvé une apologétique parfaite, avec toutes les nuances nécessaires, de l'idée, très juste en soi, qu'il a voulu défendre.

Lucien Misermont, C. M. — **La Bienh. Catherine Labouré, Fille de la Charité, et la Médaille Miraculeuse.** 3e édition. — **L'Ame de la Bienh. Catherine Labouré, Fille de la Charité,** *et quelques circonstances moins connues des apparitions de la Médaille Miraculeuse.* — Deux vol. in-12 de chacun 282 p., à 15 f. l'un. — Paris, Gabalda ; 1933.

I. — La première édition de l'excellente biographie de Catherine Labouré, par M. Misermont, est encore trop récente pour que nous ayons besoin d'ajouter quoi que ce soit au compte rendu qui en a été publié par l'*Ami* en 1931, p. 880. Disons simplement que le succès de cet ouvrage en montre l'opportunité.

II. — A cette première partie de l'étude consacrée à la vie et à la mission de Catherine Labouré s'ajoute aujourd'hui une seconde partie, non moins intéressante, consacrée spécialement à la grande âme de la Bienheureuse.

On y trouvera tout d'abord, exposées avec les paroles mêmes des témoins, à peine retouchées quelquefois (pour rendre la phrase plus coulante ou éviter les répétitions), ses principales vertus héroïques : vertus théologales et cardinales, vertus des saints vœux, vertus morales. Dans les diverses dépositions ainsi reproduites, l'héroïsme de sœur Catherine, qui ne le cède en rien à celui de nos plus grands saints, apparaît dans tout son éclat et nous dit éloquemment ce qu'était la Voyante de 1830. Mais, dans une âme dépositaire d'une aussi haute mission, il y a autre chose encore, sur quoi le Procès de Béatification a projeté